a la que vincula al artista con sus predecesores. Del mismo modo que el novelista siempre aprenderá algo nuevo al estudiar y reestudiar a Dostoievski o James —un sentido del desarrollo y la forma, y el modo de extraer inspiración de una fuente fecunda— también el sociólogo aprende permanentemente al releer a hombres como Weber y Simmel.
Este es el rasgo que diferencia a la sociología de algunas ciencias físico-naturales. Lo que el físico joven puede aprender, aun de un Newton, tiene un límite. Una vez entendidos los puntos fundamentales de los *Principia*, es poco probable que su relectura le ofrezca, como físico, mucho más (aunque podría extraer nuevas ideas de ellos como historiador de la ciencia). ¡Cuán diferente es la relación del sociólogo con un Simmel o un Durkheim! La lectura directa será siempre provechosa, siempre dará como resultado la adquisición de una información fecunda, capaz de ensanchar los horizontes del lector. Proceso semejante al del artista contemporáneo que se enfrasca en el estudio de la arquitectura medieval, el soneto isabelino o las pinturas de Matisse. Tal es la esencia de la historia del arte, y la razón de que la historia de la sociología sea tan diferente de la historia de la ciencia.

2. Las dos revoluciones

El resquebrajamiento del viejo orden

Las ideas fundamentales de la sociología europea se comprenden mejor si se las encara como respuesta al derrumbe del viejo régimen, bajo los golpes del industrialismo y la democracia revolucionaria, a comienzos del siglo XIX, y los problemas de orden que éste creara. Tal es la única conclusión que podemos extraer del carácter de las ideas y las obras donde aparecen, y de la relación de idea y obra con la época. Los elementos intelectuales de la sociología son producto de la refracción de las mismas fuerzas y tensiones que delinearon el liberalismo, el conservadorismo y el radicalismo modernos.
El colapso del viejo orden en Europa —orden que se apoyaba en el parentesco, la tierra, la clase social, la religión, la comunidad local y la monarquía— liberó los diversos elementos de poder, riqueza y status consolidados, aunque en forma precaria, desde la Edad Media. Dislocados por la Revolución, reunidos confusamente por el industrialismo y las fuerzas de la democracia, encontraremos a esos elementos recorriendo a tumbos el paisaje político de Europa durante todo el siglo XIX, en la búsqueda de contextos nuevos. Del mismo modo que la historia política del siglo XIX registra los esfuerzos *prácticos* de los hombres por volver a consolidarlos, la historia del pensamiento social registra los esfuerzos *teóricos* realizados en tal sentido; es decir, las tentativas de ubicarlos en perspectivas de importancia filosófica y científica para la nueva era. La índole de la comunidad, la localización del poder, la estratificación de la riqueza y los privilegios, el rol del individuo en la naciente sociedad de masas, la reconciliación de los valores sacros con las realidades políticas y económicas, la dirección de la sociedad occidental: he ahí ricos temas para la ciencia del hombre del siglo XIX, igualmente sustanciosos como problemas por dirimir en el mercado, en la cámara legislativa, y también, con bastante frecuencia, en las barricadas.

Dos fuerzas, monumentales por su significación, dieron extrema relevancia a estos temas: la Revolución Industrial y la Revolución Francesa. Sería difícil encontrar algún área del pensamiento que no hubiera sido afectada por uno de estos acontecimientos o por ambos. Su naturaleza cataclísmica se torna muy evidente si observamos la reacción de quienes vivieron durante esas revoluciones y sufrieron sus consecuencias inmediatas. Hoy resulta harto sencillo sumergir cada revolución, con sus rasgos distintivos, en procesos de cambio de largo plazo; tendemos a subrayar la continuidad más que la discontinuidad, la evolución más que la revolución. Pero para los intelectuales de esa época, tanto radicales como conservadores, los cambios fueron tan abruptos como si hubiera llegado el fin del mundo. El contraste entre lo presente y lo pasado parecía total —terrorífico o embriagador, según cual fuera la relación del sujeto con el viejo orden y con las fuerzas en él actuantes.

En este capítulo nos ocuparemos, no tanto de los acontecimientos y los cambios producidos por las dos revoluciones, como de las imágenes y reflejos que puedan hallarse de ellos en el pensamiento social del siglo pasado. No abriremos juicio sobre lo que fueron en su realidad histórica las revoluciones Industrial o Francesa, en su relación concreta con lo que las precedió y lo que las siguió. Nuestro interés se centrará sobre las ideas, y el vínculo entre acontecimientos e ideas nunca es directo; siempre están de por medio las *concepciones* existentes sobre aquéllos. Por eso es crucial el papel que desempeña la valoración moral, la ideología política.

La Revolución Industrial, el poder de la burguesía y el nacimiento del proletariado pueden o no haber sido lo que Marx supuso que fueron, pero queda en pie el hecho de que, si se prescinde de su *concepción* al respecto, no hay otra forma de explicar lo que quizá fue posteriormente el mayor movimiento intelectual o social de la historia de Occidente. Cabe afirmar lo mismo de la Revolución Francesa. Alfred Cobban se refirió hace poco al «mito» de la Revolución Francesa, queriendo decir, al parecer, que no solo la subitaneidad de la Revolución sino también su importancia habían sido exageradas. Pero desde el punto de vista de algunos de los fundadores de la sociología —Comte, Tocqueville, Le Play— lo fue en otro sentido completamente distinto, más o menos el que Sorel habría de dar a esa palabra. Para aquellas figuras —y para muchos otros— la Revolución Francesa pareció casi un acto de Dios en su inmensidad cataclísmica. Con la posible excepción de la Revolución Bolchevique en el siglo XX, ningún otro acontecimiento desde la caída de Roma en el siglo V suscitó emociones tan intensas, reflexiones tan graves ni tantos dogmas y perspectivas diversos relativos al hombre y su futuro. Tal como afirma E. J. Hobsbawm en uno de sus últimos escritos, las palabras son testimonios que a menudo hablan más alto que los documentos. El período comprendido por el último cuarto del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX es, desde el punto de vista del pensamiento social, uno de los más ricos de la historia en lo que atañe a la formación de palabras. Consideremos las siguientes, inventadas en ese lapso o —lo que es lo mismo— modificadas entonces para darles el sentido que hoy tienen: *industria, industrialista, democracia, clase, clase media, ideología, intelectual, racionalismo, humanitario, atomístico, masa, comercialismo, proletariado, colectivismo, igualitario, liberal, conservador, científico, utilitario, burocracia, capitalismo, crisis.*[1] Hubo otras, pero éstas son para nosotros las más interesantes.

Evidentemente, estas palabras no fueron simples tantos en un juego de reflexiones abstractas acerca de la sociedad y sus cambios. Todas y cada una de ellas estuvieron saturadas por un interés moral y una adhesión partidaria, lo mismo al terminar el siglo XIX como en sus comienzos, cuando hicieron su aparición. Esto no significa negar ni oscurecer su eficacia posterior en el estudio objetivo de la sociedad. Todos los grandes períodos del pensamiento en la historia de la cultura se caracterizan por la proliferación de nuevos términos y de nuevas acepciones para los antiguos. ¿De qué otro modo podrían cortarse los lazos de los convencionalismos intelectuales, si no mediante los filosos bordes de las nuevas palabras, capaces de expresar por sí solas nuevos valores y fuerzas que pugnan por manifestarse? Nada más fácil que aplicarles los epítetos de «jerga» y «barbarismo lingüístico» cuando surgen por primera vez; cierto es que algunas de ellas los tenían bien merecidos y recibieron el justo castigo del olvido posterior, pero la historia revela pal-

1 *The Age of Revolution*, Nueva York: Mentor Books, 1964, págs. 17 y sigs. Véase también Raymond Williams, *op. cit.*, XI-XVIII.

mariamente que fueron pocas las palabras claves en el estudio humanístico del hombre y la sociedad que no comenzaran como neologismos nacidos de la pasión moral y del interés ideológico.

Los temas del industrialismo

Nada lo pone más en evidencia que el efecto de la Revolución Industrial sobre el pensamiento decimonónico. Si bien la fuerza de la Revolución Industrial adquiere mayor notoriedad en la obra —literaria y erudita— de los ingleses (aunque más no sea porque esta Revolución es tan inglesa como es francesa la Revolución política iniciada en 1789), el industrialismo no dejó de tener implicaciones para los pensadores franceses y alemanes. La amplia difusión que tuvo en toda Europa *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, publicado en 1776, advirtió incluso a los eruditos más encerrados en sus claustros los problemas que crearía esa Revolución. Mucho antes de que la frase «Revolución Industrial» se hiciera corriente, los escritores alemanes y franceses ya designaban como «sistema inglés» las fuerzas combinadas del individualismo legal y del economismo que estaban transformando a la sociedad inglesa. Como veremos repetidamente en los capítulos que siguen, desde Comte a Weber, los sociólogos debatieron los problemas de la comunidad, el status y la autoridad en el contexto casi invariable de los cambios impresos sobre la sociedad europea por las fuerzas derivadas de la división del trabajo, el capital industrial y los nuevos roles del hombre de negocios y el obrero.

¿Qué aspectos de la Revolución Industrial habrían de provocar mayor cantidad de respuestas sociológicas y de resultar más rectores en la formulación de problemas y conceptos? Cinco de ellos, a nuestro juicio, desempeñaron un papel crucial: la *situación de la clase trabajadora*, la *transformación de la propiedad*, la *ciudad industrial*, la *tecnología* y el *sistema fabril*. Gran parte de la sociología es en rigor una respuesta al reto representado por estas nuevas situaciones, y sus conceptos los sutiles efectos que ellas ejercieron sobre la mente de hombres tales como Tocqueville, Marx y Weber.

Es incuestionable que el más notable y más ampliamente debatido de estos aspectos fue la situación de la clase trabajadora. Por primera vez en la historia del pensamiento europeo, la clase trabajadora (distingo «clase trabajadora» de los pobres, los oprimidos, los humildes, que por supuesto constituyen temas permanentes) fue tema de preocupación moral y analítica. Algunos estudiosos han sugerido en los últimos tiempos que la situación de la clase trabajadora, aun en las primeras etapas del industrialismo, era mejor que la que había prevalecido durante un par de siglos antes. Quizás esto sea cierto; pero es difícil que los observadores independientes sustentaran en los comienzos del siglo XIX tal opinión. Tanto para los radicales como para los conservadores, la indudable degradación de los trabajadores, al privarlos de las estructuras protectoras del gremio, la aldea y la familia, fue la característica fundamental y más espantosa del nuevo orden. La declinación del status del trabajador común, para no mencionar al artesano especializado, es objeto de la acusación de unos y otros. En el continente, Bonald y Hegel aludían con disgusto al «sistema inglés», al advertir la inestabilidad general de la sociedad que resultaría fatalmente de la pérdida, por parte del hombre, de las raíces de su trabajo en la familia, la parroquia y la comunidad. Ya en 1807 en Inglaterra, Robert Southey basaba en gran parte su crítica al nuevo sistema fabril en el empobrecimiento de sectores cada vez mayores de la población. Nueve años después escribió en su *Colloquies*: «[Un] pueblo puede ser demasiado rico; pues la tendencia del sistema comercial, y más específicamente del sistema fabril, es acumular riqueza más bien que distribuirla... los grandes capitalistas llegan a ser como tiburones en un estanque, que devoran a los peces más débiles; y no hay duda de que la pobreza de una parte del pueblo parece aumentar en la misma proporción que la riqueza de otra.»[2] Como había de ocurrir a lo largo de todo el siglo, Southey señala el contraste entre su época y las anteriores. «Con lo malos que eran los tiempos feudales —le hace decir a Sir Thomas More, su principal vocero en los *Colloquies*—, no fueron tan perjudiciales como esta época comercial para los sentimientos buenos y generosos de la naturaleza humana.»[3] Volvamos a los escritos del más capaz de los radicales ingleses de ese período, William Cobbett, aborrecido y perseguido

2 Citado por Williams, *op. cit.*, pág. 25.
3 Williams, pág. 26.

sin descanso por las fuerzas que detentaban el poder. La base de su crítica a la nueva economía no es muy distinta de la de Southey; es precisamente lo que él considera la funesta declinación del status del obrero. El nuevo sistema «ha extinguido casi por completo la clase de los pequeños granjeros; de un extremo al otro de Inglaterra, las casas que albergaron antes a los pequeños granjeros y a sus venturosas familias, se convierten ahora en ruinas, con todas sus ventanas tapiadas, excepto una o dos, dejando pasar la luz precisa para que algún trabajador, cuyo padre fue quizás el pequeño granjero, atienda a sus hijos semidesnudos y famélicos...»[4]

«Quisiera ver —escribe Cobbett—, a los pobres de Inglaterra como eran los pobres de Inglaterra cuando yo nací; y solo la falta de medios podrá hacerme desistir de esforzarme por realizar ese deseo.» Cobbett veía destruida a su alrededor toda relación tradicional que diera seguridad; los artesanos y granjeros se habían transformado en «manos» (*hands*), súbditos ahora de los «Señores de la Fibra, Soberanos de la Hilandería, grandes Hacendados de la Hebra... Cuando los términos eran *patrono* y *hombre*, todos estaban en su lugar, y todos eran libres. Ahora, en realidad, es una cuestión de *amos* y *esclavos*.»[5]

La semejanza entre Southey y Cobbett refleja aquí cierta afinidad entre el conservadorismo y el radicalismo que habría de perdurar a lo largo de todo el siglo (me refiero, por supuesto, a la evaluación del industrialismo y sus subproductos; escasa o nula fue su afinidad en las cuestiones políticas). Lo que describen en sus escritos conservadores como Tocqueville, Taine y el norteamericano Hawthorne, como reacción horrorizada ante el cuadro que presentaban Manchester y otras ciudades de los Midlands de Inglaterra, no difiere, en su intensidad emocional, de lo que iba a escribir Engels. Manchester resultó el «tipo ideal», por así decirlo, de las reacciones conservadoras y radicales contra la nueva industria y el desplazamiento de la clase trabajadora desde su medio rural.

El propio Marx, cuyo disgusto por el ruralismo era tan desorbitado como su odio al pasado, aparece comparando en el *Manifiesto Comunista* las «idílicas relaciones feudales y patriarcales» del pasado con las que no han dejado otro

4 Williams, pág. 15.
5 Williams, pág. 16.

«nexo entre hombre y hombre que el desnudo interés personal y el duro "pago al contado"». El industrialismo ha ahogado «los éxtasis más paradisíacos de fervor religioso, de entusiasmo caballeresco y de sentimentalismo filistero, * en las heladas aguas del cálculo egoísta».[6] A no dudarlo, Marx tenía una opinión escéptica del antiguo patriarcalismo, ya que veía en él un velo que ocultaba la explotación real; pero muchos conservadores de la época hubieran aceptado sin objeciones su terminología. Su referencia al «nexo del dinero» en apariencia debe más a Carlyle —cuyo *Signs of the Times*, escrito en 1829, exponía con elocuencia y pasión la atrofia de la cultura europea por el comercialismo— que a los radicales o liberales.[7] El conservador Balzac había de escribir en Francia: «No hay mejor pariente que un billete de mil francos.» Y antes que él Bonald, en un ensayo acerca de la familia rural y urbana, presentó al comercialismo como el atributo fundamental de todo lo que él odiaba en el modernismo.

Esta es la razón de que los cargos formulados contra el capitalismo por los conservadores del siglo XIX hayan sido a menudo más severos que los de los socialistas. Mientras estos últimos aceptaron al capitalismo, al menos al punto de considerarlo un paso necesario del pasado al futuro, los tradicionalistas tendieron a rechazarlo de plano, juzgando que toda evolución de su naturaleza industrial de masas —ya fuera dentro del capitalismo o en un socialismo futuro— constituía un apartamiento continuo de las virtudes superiores de la sociedad feudal cristiana. Lo que más despreciaban los conservadores era lo que los socialistas aceptaban en el capitalismo —su tecnología, sus modos de organización y el urbanismo—. Veían en estas fuerzas las causas de la des-

* El término inglés *philistine*, como el francés *philistin*, deriva del alemán *Philister*, y se utiliza para designar un espíritu vulgar, de gustos convencionales e indiferente a la cultura y el arte. Empleado originalmente por los estudiantes universitarios alemanes para referirse sobre todo a la gente iletrada de pueblo, fue incorporado a la lengua inglesa por el poeta Mathew Arnold. (*N. del E.*)
6 «Manifesto of the Communist Party», en *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, de Lewis S. Feuer, comp., Garden City: Doubleday Anchor Books, 1959, pág. 9.
7 Véase Asa Briggs, «The Language of "Class" in Early Nineteenth Century England», en Asa Briggs y John Saville, comps., *Essays in Labour History*, Londres: Macmillan and Co., 1960, pág. 47.

integración de lo que Burke llamara «hosterías y lugares de descanso» del espíritu humano; Bonald, *les liens sociales,* y Southey, «el lazo de unión».

El segundo de los temas derivados de la Revolución Industrial tiene relación con la propiedad y su influencia sobre el orden social. Como veremos más adelante, ningún aspecto de la Revolución Francesa representó mayor afrenta para los conservadores que la confiscación de la propiedad y el debilitamiento del apoyo institucional a ésta. La propiedad, y la función que deseaba asignársele en la sociedad, sobrepasa a cualquier otro símbolo en su acción diversificadora sobre los conservadores y radicales del siglo XIX. Para los primeros, ella era la base indispensable de la familia, la iglesia, el estado y todos los otros grandes grupos sociales. Para los radicales su abolición —salvo como vago sentimiento colectivo— resultó cada vez más la meta fundamental de sus aspiraciones.

Sin embargo, en esto, tal como ocurría con respecto a la situación de la clase trabajadora, hay una curiosa proximidad entre unos y otros, de carácter en parte interpretativo. Marx y Le Play estaban totalmente de acuerdo en la invariable base económica de la familia a lo largo de la historia, y ambos hubieran podido aceptar las esclarecedoras palabras de un conservador del siglo XX, Sir Lewis Namier, quien escribió: «Las relaciones entre grupos de hombres y parcelas de tierra, entre comunidades organizadas y unidades territoriales, constituyen el contenido fundamental de la historia política; la estratificación y las convulsiones sociales, surgidas fundamentalmente de la relación entre el hombre y la tierra, forman la parte más importante, aunque no siempre admitida, de la historia interna de las naciones; y en las condiciones urbanas e industriales, la propiedad de la tierra tiene todavía mayor trascendencia de la que por lo común se supone.»[8] Ningún conservador habría dudado de la veracidad de estas palabras; tampoco un radical, aunque sí los liberales.

Pero la afinidad entre conservadores y radicales iba más allá; ambos odiaban cierto tipo de propiedad: la propiedad industrial de gran escala, y más especialmente la propiedad de tipo abstracto e impersonal representada por acciones

8 Lewis Namier, *England in the Age of the American Revolution,* 2ª ed., Nueva York: Saint Martin's Press, 1961, prefacio.

compradas y vendidas en la bolsa. El especulador, el mejor ejemplo del nuevo orden económico a los ojos de los conservadores, se convierte en el principal objetivo del ataque de Burke. El ascendiente maligno ejercido por los que él llamaba «los nuevos traficantes» —los que especulaban con tierras y propiedades, los compradores y vendedores de acciones— aparece en forma notable en sus páginas. Burke expone el problema sin ambages. Su temor reside en que el poder político se transfiera de la tierra a nuevas formas de capital. Pero detrás de ello estaba su profunda convicción de que todo ese orden, con el cual él se había comprometido con tanta pasión, se fundaba, en última instancia, en la propiedad de la tierra. En este nuevo orden económico podía ver a la propiedad fragmentada, atomizada y convertida en bonos o acciones impersonales que jamás inspirarían lealtad ni llevarían hacia la estabilidad. Por supuesto, Burke tenía razón. No obstante, fue otro conservador del siglo XX, el economista Joseph Schumpeter, quien hizo de este punto la verdadera tesis de *Capitalism, Socialism and Democracy,* concluyendo con la observación de que un pueblo donde la propiedad sólida y concreta ha degenerado en la posesión de bonos y acciones impersonales, no notará la transición del capitalismo al socialismo cuando ésta se produzca.

En el siglo XIX los conservadores y radicales desconfiaban por igual del capital industrial y del financiero; pero mientras estos últimos tendieron cada vez más, después de Marx, a considerar esta forma de propiedad como un paso esencial en la evolución hacia el socialismo, y a pensar que la cura de sus males capitalistas sobrevendría con la liquidación revolucionaria de la propiedad privada, aquéllos estimaron que era la propia naturaleza de ese capital lo que creaba inestabilidad y alienación en la población, y que el mero hecho de ser la propiedad pública o privada no lo afectaba. Todo lo que había hecho de la propiedad de la tierra tema de herencia y primogenitura, en casi todos los países, en una u otra época —lo que había llevado por igual al campesinado y a la aristocracia, durante siglos, a preservar y perpetuar la propiedad por encima de todos los otros valores, salvo los religiosos, para convertirla en objeto de la ambición sin límites, la avaricia y el proteccionismo— hacía ahora que la tierra fuera el pilar de la ideología conservadora.

Una tercera cuestión suscitada por la Revolución Industrial

fue la del urbanismo. De la misma manera que la situación social de la clase trabajadora llegó a ser, por primera vez, tema de la pasión ideológica, también lo fue el carácter social de la ciudad. Antes del siglo XIX, la ciudad, al menos en la medida en que se ocupan de ella los escritos humanistas, fue considerada como depositaria de todas las gracias y virtudes de la civilización. A veces encontramos (recuérdense los *Ensayos* de Montaigne, o las *Confesiones* de Rousseau) expresiones de desagrado frente a la ciudad, pero éstas se dirigen no tanto a su naturaleza (y menos aún a la pobreza y suciedad que puede mostrar) cuanto a las distracciones que proporcionan en ciertas ocasiones sus riquezas y su vida intelectual más activa. Pero el rechazo real de la ciudad, el miedo a ella como fuerza de cultura, y los presagios relativos a las afecciones psicológicas que incuba, configuran una actitud mental casi desconocida antes del siglo XIX. Como volveremos a verlo repetidas veces, la ciudad constituye el contexto de casi todas las proposiciones sociológicas relativas a la desorganización, la alienación y el aislamiento mental: estigmas todos de la pérdida de comunidad y pertenencia. Podemos estar seguros que no faltaron razones para los malos augurios. Volvamos a Manchester: entre los años 1801 y alrededor de 1850 la población saltó de 70.000 habitantes a algo más de 300.000. Junto al aumento de las cifras aumentó, naturalmente, la mugre —«la insalubridad», al decir de Ruskin— más allá de todo lo que el hombre europeo estaba preparado a soportar. Como en los otros dos temas que hemos tocado, también aquí es inevitable el contraste: esta vez, el que existe entre las ciudades estables, relativamente simples y *amuralladas* que encontramos en cientos de láminas de la vida urbana medieval, y los conglomerados extendidos, sin concierto ni límites que ofrecen a la mirada las nuevas ciudades de los Midlands. Acaso las ciudades inglesas presentaran el peor de los espectáculos del urbanismo —así lo vieron los humanistas franceses y alemanes, lo mismo que los ingleses— pero como pusieron de relieve las novelas de Balzac, Victor Hugo y más tarde Zola, el fenómeno de París superó todo lo imaginable.

Al comienzo, los radicales y conservadores concordaron bastante en su desagrado por el urbanismo. Hay tanta nostalgia por el pasado rural en Cobbett como en Burke; pero a medida que transcurre el siglo no podemos menos que sor-

prendernos ante el carácter cada vez más «urbano» del radicalismo. Con esto no solo quiero significar las raíces demográficas ciudadanas de casi todos los movimientos radicales del siglo XIX, sino también el sabor urbano del radicalismo, el ordenamiento típicamente urbano de valores que vemos en el pensamiento radical.

Marx consideró al nacimiento del urbanismo como una bendición capitalista, algo que debía difundirse más aún en el futuro orden socialista. El carácter esencialmente «urbano» del pensamiento radical moderno (y su falta consiguiente de preparación teórica y táctica con respecto al rol de las poblaciones campesinas en el siglo XX) procede en gran medida de Marx y de una concepción que relegó el ruralismo a la condición de un factor retrógrado. Es interesante advertir que Engels, cuyo estudio de las clases trabajadoras inglesas tiene en general más rasgos de un espíritu exaltado que de estricto marxismo, se angustió ante la expansión del urbanismo. «Sabemos muy bien —escribió—, que el aislamiento del individuo... es en todas partes el principio fundamental de la sociedad moderna; pero en ninguna se manifiesta de manera más estrepitosa y evidente este egoísmo mezquino, que en el fárrago frenético de la gran ciudad.»[9] Podemos comparar sus palabras con las de Tocqueville después de una visita a Manchester: «De esta sucia cloaca parte la mayor corriente de industria humana, para fertilizar el mundo entero. De este albañal inmundo fluye oro puro. Aquí alcanza la humanidad el desarrollo más completo y brutal; aquí hace sus milagros la civilización, y el hombre civilizado se vuelve casi un salvaje.»[10] Los conservadores señalan con insistencia el grado en que la cultura europea —desde sus ideales morales y espirituales hasta su artesanía, sus cantos y su literatura— se ha basado sobre los ritmos de la campiña, la sucesión de las estaciones, la alternancia de los elementos naturales y la relación profunda entre el hombre y el suelo. Solo cabe esperar desarraigo y alienación del alejamiento del hombre de estos ritmos, y su exposición a las presiones artificiales de la ciudad. Si el radicalismo moderno es urbano en su mentalidad, el conservadorismo, en cambio, es en gran medida rural.

9 Citado por Briggs, *op. cit.*, pág. 48.
10 Alexis de Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, trad. de George Lawrence y K. P. Mayer; K. P. Mayer, comp., New Haven: Yale University Press, 1958, págs. 107 y sigs.

Debemos mencionar, por último, otros dos temas igualmente vitales, igualmente cargados de pasión ideológica en el pensamiento del siglo XIX: la tecnología y el sistema fabril. Bajo el efecto de la primera y dentro de los confines del último, conservadores y radicales pudieron ser testigos de cambios que influían sobre la relación histórica entre el hombre y la mujer, que amenazaban (o prometían) hacer de la familia tradicional algo caduco, que abolirían la separación cultural entre la ciudad y el campo, y posibilitarían, por primera vez en la historia, la liberación de las energías productivas del hombre de los límites impuestos por la naturaleza o la sociedad tradicional.

Ambos temas, la tecnología y la fábrica, dieron materia para innumerables discursos, sermones y oraciones, así como trabajos eruditos, en el siglo XIX. Los radicales muestran cierta ambivalencia hacia ellos. La subordinación del obrero a la máquina, su incorporación anónima al régimen implantado por la sirena de la fábrica y el capataz, la proletarización de su status son, evidentemente, tópicos en que abunda la literatura radical; pero también en esto la respuesta conservadora es la más fundamental. Mientras Marx vislumbró en la máquina una forma de esclavitud y una manifestación de la alienación del trabajo, identificó cada vez más esa esclavitud y esa alienación con la propiedad privada, más que con la máquina como tal. En lo relativo a la disciplina de la fábrica, las palabras de Engels, suscitadas por la condena anarquista al sistema fabril, reflejan lo que llegó a ser casi general en los escritos radicales del último siglo: «El deseo de abolir la autoridad en la industria de gran escala es equivalente a desear la abolición de la propia industria, destruir el telar para volver a la rueca.»[11] Una vez que se acepta a la fábrica y su división del trabajo impuesta mecánicamente como necesidad histórica, no hay más que un corto paso a esa especie de idealización de la fábrica y de la máquina que encontramos en las obras literarias y artísticas de los radicales a comienzos del siglo XX.

Los conservadores desconfiaron de la fábrica y de su división mecánica del trabajo como habían desconfiado de todo otro sistema que pareciera, por su propia naturaleza, dirigido a destruir al campesino, al artesano, tanto como a la familia o la comunidad local. Era fácil ver en el funcionamiento de la máquina rotativa de vapor, la lanzadera o la máquina de hilar, una forma de tiranizar la mente del hombre y un instrumento para su degradación moral. En apariencia, había entre el hombre y la máquina una transferencia de fuerza y destreza primero, y de inteligencia después, preñada de malos augurios para las criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios. De la misma manera que la fábrica (para Bentham, el modelo perfecto de lo que debieran ser todas las relaciones humanas) fue considerada por hombres como Coleridge, Bonald y Haller, el arquetipo de una reglamentación económica solo conocida hasta entonces en cuarteles y prisiones, también la máquina se convirtió a sus ojos en el símbolo perfecto de lo que estaba ocurriendo en las mentes y la cultura humanas.

Carlyle se dirigía a los conservadores y a los humanistas por igual cuando escribió: «No solo lo externo y lo físico son gobernados ahora por la máquina, sino también lo íntimo y lo espiritual... La misma costumbre regula, no ya nuestro modo de actuar: también nuestros modos de pensar y de sentir. Los hombres mecanizan su mente y su corazón tanto como sus manos. Han perdido la fe en el esfuerzo individual y en la fuerza natural, de cualquier índole que fuera. Sus anhelos y luchas no persiguen una perfección íntima, sino combinaciones y disposiciones exteriores, instituciones y constituciones, es decir, mecanismos de uno u otro tipo. Todos sus esfuerzos, adhesiones, opiniones, se vuelven hacia los mecanismos y adquieren carácter mecánico.»[12] Con el mismo espíritu decía Carlyle: «El mecanismo echó raíces en las fuentes más íntimas y primarias de las convicciones del hombre, y eleva desde allí innumerables ramas que cubren toda su vida y actividad: unas cargadas de frutos y otras de veneno.»[13] Y Tocqueville veía en la máquina y en la consiguiente división del trabajo instrumentos de una degradación más espantosa que todas las que hubiera sufrido el hombre bajo las pasadas tiranías. Todo lo puesto en la máquina bajo la forma de destreza y dirección era quitado —pensaba Tocqueville— de la esencia del hombre, debilitándolo, subordinándolo y estrechando su mentalidad. «El arte avanza, el artesano retrocede.»[14]

11 «On Authority», en Feuer, *op. cit.*, pág. 483.

12 Carlyle, «Signs of the Times», Williams, *op. cit.*, pág. 79.
13 *Ibid.*, págs. 79 y sigs.
14 *Democracy in America*, Phillips Bradley, comp., Nueva York: Alfred Knopf, 1945, II, pág. 159.

La Revolución Francesa no fue menos aniquiladora en sus efectos sobre el dogma y los sentimientos tradicionalistas. Y la revolución política de Francia tuvo lo que tanto faltó a la revolución económica: emisarios y discípulos diligentes que hicieran de ella la primera gran revolución ideológica de la historia de Occidente. Si los cambios políticos implantados por la Revolución Francesa resultaron o no más decisivos para la historia posterior de Europa —o del mundo— que los cambios económicos producidos por la Revolución Industrial, será siempre cosa discutible; pero aquélla tuvo, por su misma naturaleza, una intensidad dramática y subitaneidad que nada en ésta pudo equiparar. La incisiva Declaración de los Derechos del Hombre, la naturaleza insólita de las leyes aprobadas entre 1789 y 1795, leyes que abarcaban todos los aspectos de la estructura social francesa —para no insistir en sus aspectos sanguinarios, en especial los representados por el Terror— fueron suficientes para garantizar a la Revolución una suerte de milenarismo que habría de convertirla, durante un siglo, en el acontecimiento más conturbador de la historia política e intelectual de Francia. Todo lo que el industrialismo significa en el siglo XIX para las letras, los movimientos sociales y la legislación ingleses, lo es la Revolución democrática de Francia de fines del siglo XVIII para los franceses.

Cualquier escolar sabe hoy que la Revolución Francesa no *inició* los procesos de centralización, igualitarismo, colectivismo nacionalista, secularización y burocracia que los partidarios de ambos bandos le atribuyeron en un principio. En los comienzos del siglo XIX hubo historiadores —el más notable entre ellos Tocqueville— que señalaron las hondas raíces que tenían estos procesos en la historia de Francia; pero la Revolución conquistó su influencia tenaz sobre la conciencia europea antes de que el análisis histórico las revelara. De cualquier manera, dejando de lado todo lo que preparó el camino a la Revolución, nada podría menoscabar el extraordinario espectáculo de un puñado de hombres (reformadores liberales, intelectuales políticos, especuladores financieros, visionarios de la economía, fanáticos morales, para citar solo algunos de los tipos que florecieron simultánea o sucesivamente en el curso de la Revolución) que se creían comprometidos en la constitución de un nuevo orden

social, y así eran tenidos por otros individuos a uno y otro lado del Atlántico. Taine, cuya erudición y juicio podemos discutir, pero no su agudeza e ingenio, estuvo en lo cierto al calificar a la Revolución como el hecho histórico más importante en Europa después de la caída de Roma.

Aquí apenas podemos insinuar los alcances e intensidad de la influencia de la Revolución sobre el pensamiento europeo. Bastará para ello considerar a los sociólogos. De Comte a Durkheim, sin excepción, le asignaron un papel decisivo en el establecimiento de las condiciones sociales que les interesaban en forma inmediata. Así, Comte señala específicamente el desorden engendrado por ella como antecedente de su propia obra. Comte creyó que «los falsos dogmas» de la Revolución —el igualitarismo, la soberanía popular y el individualismo— eran los responsables, aún más que el nuevo sistema industrial, de que cundiera la desorganización moral en Europa. Tocqueville estaba obsesionado por la Revolución; ella es el verdadero tema de su estudio de la democracia norteamericana, y tenía proyectada una larga obra para analizar específicamente sus efectos. Le Play le atribuye repetidas veces ser la causa principal de la penosa situación de la clase trabajadora hacia mediados de siglo, y también la secularización de la educación, la individualización de la propiedad y el crecimiento acelerado de la burocracia, que tanto le disgustaba. Al finalizar el siglo, Durkheim sigue preocupado con lo que llama la sustitución del «egoísmo corporativo» por un «egoísmo individual». El impacto intelectual de la Revolución no fue menos general en Alemania. Tenemos muchas pruebas de la fascinación que ejerciera sobre Hegel, y es indudable que la espectacular racionalización de la ley emprendida por los revolucionarios constituyó el impulso inmediato de los estudios de Savigny. Otto von Gierke encontró en el efecto destructivo de la Revolución sobre asociaciones intermedias tales como el monasterio, el gremio y la comuna, la mayor inspiración para su monumental estudio del estado y la asociación en la historia europea. Y es indudable que Leo Strauss tiene razón al afirmar que las categorías básicas de autoridad de Max Weber —autoridad tradicional, autoridad racional y autoridad carismática— deben mucho a la Revolución y sus efectos sobre el antiguo orden.[15] Mosca, profundamente im-

15 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University

presionado por las lecturas de Taine, tomó de la Revolución los elementos esenciales de su teoría del poder. No menos afectado resultó Michels, en la formulación de su «ley de la oligarquía» y su crítica del «centralismo democrático».

Lo que es cierto de la sociología del siglo pasado, es igualmente cierto de muchos otros campos del pensamiento: la historiografía, la jurisprudencia, la filosofía moral y la ciencia política. Todas ellas se vieron en situación de tratar las cuestiones suscitadas, en forma tan dramática, por la Revolución: la tradición *versus* la razón y la ley, la religión *versus* el estado, la naturaleza de la propiedad, la relación de las clases sociales, la administración pública, la centralización, el nacionalismo y, quizá por encima de todas las demás, el igualitarismo. La palabra democracia, que resumía todas estas cuestiones, se remonta directamente en su forma moderna a la Revolución Francesa. E. Weekley escribe: «Solo con la Revolución Francesa la palabra *democracia* dejó de ser un mero término literario y pasó a formar parte del vocabulario político.»[16]

¿Cómo fue que esta Revolución, más que ninguna hasta entonces, atrajo la atención de los hombres durante un siglo, dominó el pensamiento en tantos campos y afectó las propias categorías mediante las cuales los hombres se identifican a sí mismos, e identifican su relación con la política y la moralidad? Dar una respuesta cabal es asunto complejo, pero hay un aspecto que interesa a nuestros propósitos: la Revolución Francesa fue la primera revolución profundamente *ideológica*. Esto no significa menoscabar a la revolución norteamericana, que sacudió la mentalidad europea con su Declaración de Independencia. Pero esta última perseguía objetivos limitados casi exclusivamente a la independencia de Inglaterra; ninguno de sus líderes —ni siquiera Tom Paine— sugirió que fuera el medio para una reconstrucción social y moral, que abarcara a la iglesia, la familia, la propiedad y otras instituciones.

En Francia ocurrió un fenómeno muy diferente. A los pocos meses del comienzo de la Revolución los principios morales

of Chicago Press, 1953, pág. 57. El profesor Strauss habría podido, sin embargo, hacer extensiva su exposición a otras grandes ideas de la historia occidental, comenzando quizá por los efectos de la guerra del Peloponeso sobre la filosofía política griega en el siglo IV a. C.

16 *Words Ancient and Modern*, citado por Williams, *op. cit.*, XII.

ya reclamaban atención, y a medida que aquélla progresaba fueron ocupando casi toda la escena. Podremos decir cuanto queramos de sus causas económicas, del rol de los hombres de negocios o servidores públicos ajenos a la ideología, de la importancia de los procesos puramente administrativos, y de los efectos internos de las guerras que la Revolución debió librar contra otros países. Pero basta con que examinemos los preámbulos de las leyes que comenzaron a aparecer hacia 1790, los debates que se desarrollaron en la Asamblea y la Convención, los libelos y panfletos que circularon por toda Francia, para poner en evidencia que cualesquiera fueran las fuerzas subyacentes al comienzo, el poder de la prédica moral, de la filiación ideológica, de la creencia política guiada puramente por la pasión, alcanzó un punto casi sin precedentes en la historia, salvo tal vez en las guerras o rebeliones religiosas. El aspecto ideológico es bastante notorio en la Declaración de los Derechos del Hombre y en los primeros debates relativos al sitio que debía ocupar la religión; pero alcanzó una intensidad casi apocalíptica en los tiempos del «Comité de Salut Public» (Albert Guerard ha sugerido que «salvación» es la traducción más expresiva del término francés *salut* que aparece en este apelativo).*

Fueron los conservadores, comenzando por Burke, quienes primero llamaron la atención sobre dicho carácter ideológico. Burke fue acerbamente atacado por sugerir en 1790 que los propósitos de la Revolución Francesa eran fundamentalmente diferentes de los de la norteamericana. Se lo acusó de traicionar los principios en los que fundamentara su enjuiciamiento de la East India Company, y su defensa de los colonos estadounidenses; pero él veía en la Revolución Francesa una fuerza compuesta de poder político, racionalismo secular e ideología moralista, que era, a su juicio, única. Y en esto tenía razón. Por mucho que los prejuicios influyeran sobre su versión de los hechos y las leyes, por sentimental que fuera su opinión de la monarquía francesa y maliciosa su caracterización de los que ejercieron el poder revolucionario, si pensamos que hacia 1794 hombres

* En inglés se designa este cuerpo como *Committee of Public Safety;* pero la palabra *safety* connota «seguridad» más que «salvación». De allí que Guerard propusiera llamarlo *Committee of Public Salvation.* En castellano no se presenta este problema, pues el organismo se conoce, en efecto, como «Comité de Salvación Pública». (*N. del E.*)

como Robespierre y Saint-Just hubieran encontrado su opinión sobre las repercusiones de la Revolución, mucho más próxima a la realidad que la del liberal Richard Price (quien, como sabemos, fue el móvil inmediato de las *Reflections* de Burke) no podemos sino advertir en ello un dejo de ironía. Pues mientras Price no veía más allá de los objetivos políticos proclamados por la Revolución, Burke advirtió la subyacente intensidad oral, cuasi-religiosa, del contexto de racionalismo político dentro del cual estos últimos tomaron forma. Aquello que los filósofos del racionalismo descartaron del aborrecido cristianismo durante la Revolución, lo invistieron con verdadero celo de misioneros en la obra revolucionaria.

Una generación después, Tocqueville no hacía sino volcar en nuevas palabras la afirmación de Burke cuando escribía: «Ninguna rebelión política anterior, por violenta que fuera, despertó tan apasionado entusiasmo, pues el ideal que se fijó la Revolución Francesa no fue solo cambiar el sistema francés sino nada menos que regenerar a toda la especie humana. Creó una atmósfera de fervor misional y adquirió, verdaderamente, todos los aspectos de un renacimiento religioso... para consternación de los observadores contemporáneos. Quizá fuera más exacto decir que desarrolló una especie de religión, aunque imperfecta, pues careció de Dios, de ritual o de la promesa de una vida futura. Sin embargo, esta extraña religión, como el Islam, inundó el mundo entero con sus apóstoles, militantes y mártires.»[17]

Es debido a su carácter ideológico que la Revolución se transformó en obsesión de los intelectuales durante décadas. Los meros acontecimientos, aun si consisten en destronar monarcas, expropiar y decapitar, no cautivan las esperanzas de los románticos, idealistas y visionarios a lo largo de varias generaciones, ni atormentan a los aprensivos tradicionalistas. Hacen falta dogmas y herejías, y la Revolución los tuvo en abundancia; ella contribuyó a promover en Europa occidental las actitudes mentales acerca del bien y el mal en la política, reservadas antes a la religión y a la demonología. Todo el carácter de la política y del rol de los intelectuales

17 *The Old Regime and the French Revolution*, trad. de Stuart Gilbert, Garden City: Doubleday Anchor Books, 1955, págs. 12 y sigs. Burke había escrito en 1790: «Si tomamos en consideración todas las circunstancias, la Revolución Francesa resulta el acontecimiento más asombroso que ha ocurrido en el mundo hasta la fecha.»

en ella cambió con la estructura del estado y su relación con los intereses sociales y económicos. La política se volvió entonces una forma de vida intelectual y moral no diferente de la descripta por Rousseau en sus *Confesiones*: «Llegué a comprender que todo estaba conectado, en sus raíces, con la política, y que de cualquier modo que procediese, nadie sería sino como la naturaleza de su gobierno lo hiciera.»[18] En su *Discurso sobre la economía política* escribió Rousseau: «Si es bueno saber cómo actuar frente a los hombres tal como son, mucho mejor es hacer de ellos lo que es necesario que sean. La autoridad más absoluta es la que penetra en el ser más íntimo del hombre, y se preocupa tanto por su voluntad como por sus acciones... Si cumpliéramos la Voluntad General, habríamos satisfecho todos los deseos particulares; en otras palabras, puesto que la virtud no es más que esta conformidad de los deseos particulares con la Voluntad General, habríamos establecido el reino de la virtud.»[19] La relación que ligó a Rousseau con la Revolución es interesante; pensar que fuera una de las «causas» de ésta es, por supuesto, absurdo. Con anterioridad a 1789 se lo leía y respetaba muy poco en Francia. Sus ideas no parecían importar demasiado ni siquiera al estallar el movimiento. Pero hacia 1791, trece años después de su muerte, se había convertido en la Eminencia Gris: el más admirado, citado e influyente entre todos los *philosophes*. Su interesante combinación de igualitarismo individualista (tan vivo en los discursos sobre las artes y las ciencias, y sobre el origen de la desigualdad) y de una Voluntad General que daba legitimidad al poder político absoluto (como lo expuso en el *Discurso sobre la economía política* y en *El contrato social*) estaba hecha a la medida de las aspiraciones revolucionarias. Para empezar, la augusta Declaración de los Derechos del Hombre especificaba con claridad que «la fuente de toda soberanía es esencialmente la nación; nadie, ningún individuo puede ejercer autoridad alguna que no proceda en claros términos de ella». Y más adelante: «La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de participar en su creación, ya sea perso-

18 *Confessions of Jean Jacques Rousseau*, Boston: The Bibliophilist Society, 1933, II, pág. 141.
19 *The Social Contract and Discourses*, G. D. H. Cole, trad. y comp., Nueva York: E. P. Dutton and Company, 1950, págs. 297 y sigs.

nalmente o por medio de sus representantes. Debe ser igual para todos, tanto en lo que protege como en lo que castiga. Todos los ciudadanos, siendo iguales ante sus ojos, son igualmente aptos para ocupar cualquier cargo, puesto y empleo público, según su capacidad y sin otra distinción que la que establecen sus virtudes y talentos.»

En estos términos aparece redactada gran parte de la legislación específica de la Revolución.[20] Una ley que lleva fecha del 2 al 17 de marzo de 1791, abolía para siempre los aborrecidos gremios y corporaciones, inaugurando la libertad de trabajo (*liberté du travail*). Esta ley fue seguida, tres meses después, por una medida más rigurosa, la famosa *Loi Le Chapelier* del 14 al 17 de junio, que no solo confirmaba la abolición de los gremios sino que prohibía el establecimiento de cualquier forma análoga de asociación. «Ya no existe corporación alguna dentro del estado; no hay más que el interés particular de cada individuo y el interés general...» Las asambleas democráticas adquirían así, de golpe, una magnitud de poder que los reyes supuestamente absolutos no habían logrado jamás, a pesar de sus esfuerzos. El disgusto de Rousseau por las «asociaciones parciales» dentro del estado se incorporaba ahora a la legislación. «No debe permitirse la reunión de los ciudadanos de ciertos oficios en pro de sus supuestos intereses.» Un estado «verdaderamente libre —dijo uno de los legisladores—, no debe soportar en su seno ninguna corporación, ni siquiera aquellas consagradas a la instrucción pública, que como tales han

20 *A Social History of the French Revolution*, de Norman Hampson (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963), representa un tratamiento excelente y novedoso de los aspectos sociales de la Revolución. Véase también el notable artículo de Franklin F. Ford «The Revolutionary-Napoleonic Era: How Much of a Watershed?», *American Historical Review*, octubre de 1963, págs. 18-29. El profesor Ford escribe: «El más trascendente de todos los cambios ocurrió en la estructura social y, lo que no reviste menos importancia, en la forma como los hombres concebían la estructura social.» Para repasar la historia institucional completa de la Revolución (que contiene la verdadera esencia de su impacto sobre el orden anterior), es preciso aún hoy remitirse al notable conjunto de obras producidas en Francia al terminar el siglo, muy pocas de las cuales podremos mencionar en las páginas siguientes. Los mejores estudios acerca de las leyes que eliminaron las *corporations* y *communautés*, son el de Etienne Martin Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers* (París, 1898) y el de Roger Saleilles, *De la personalité juridique* (París, 1910).

merecido el reconocimiento del país». Las sociedades de beneficencia y las asociaciones de ayuda mutua fueron declaradas ilegales o al menos sospechosas. «Es tarea de la nación —declaró Le Chapelier en un discurso ante la Asamblea—, es tarea de los funcionarios públicos en nombre de la nación, proporcionar empleo a quien lo solicite y asistencia a los débiles y enfermos.» Si las antiguas corporaciones eran inaceptables, sobre la base de su corrupción de la voluntad general, ¿por qué habrían de permitirse otras nuevas? «Puesto que la abolición de todo tipo de corporaciones de ciudadanos del mismo estado y del mismo oficio es una de las bases fundamentales de la Constitución de Francia, se prohíbe restablecerlas *de facto* bajo cualquier pretexto de forma.» Los decretos posteriores de Napoleón relativos a las asociaciones, no hicieron sino ampliar y confirmar lo que había comenzado la Revolución en su fase democrático-liberal, hecho a veces soslayado por los historiadores que destacan el papel «reaccionario» que desempeñó Napoleón con respecto a aquélla. Sus leyes fueron más amplias, y el sistema policial con que las puso en vigor faltaba en 1791. Pero no las creó; se limitó a extenderlas y sistematizarlas. Así, en 1810 agregó a las leyes existentes nuevos artículos que prohibían las asociaciones de más de veinte personas. Aunque la protesta popular hizo que estas restricciones se moderaran en 1812, esta acerba controversia política concerniente a las asociaciones, que duró tres generaciones, no terminó sino con el rechazo final (en las postrimerías del siglo pasado) de las leyes que las prohibían o limitaban. Veremos más adelante que Comte, Le Play y Tocqueville, para nombrar solo tres sociólogos, se preocuparon profundamente por las consecuencias de la restricción de la libertad de asociación para la sociedad.

La familia experimentó también un profundo cambio en la legislación revolucionaria.[21] Como los *philosophes*, los legisladores revolucionarios encontraron que las costumbres patriarcales y la indisolubilidad del lazo matrimonial «eran contrarias a la naturaleza y a la razón». Una ley de 1792 designaba al matrimonio como contrato civil, y establecía diversos motivos que justificaban el divorcio. Tales medidas se apoyaban invariablemente en la ley natural, con frecuen-

21 El análisis más cabal del efecto de la Revolución sobre el sistema de parentesco en Francia sigue siendo el de Marcel Rouquet, *Evolution du droit de famille vers l'individualisme*, París, 1909.

tes citas filosóficas. Que esta disposición fue bien recibida y produjo alivio en algunos sectores lo demuestra el hecho de que en el sexto año de la República el número de divorcios excedió en París el de matrimonios; pero habrían de seguirla otras, vinculadas con la reforma de la familia. Se establecieron estrictas limitaciones al poder paterno, y en todos los casos la autoridad del padre cesaba cuando los hijos alcanzaban la mayoría de edad legal. En 1793 ésta se fijó en los veintiún años; por esa misma fecha el gobierno decretó la inclusión de los hijos ilegítimos en los asuntos relativos a herencia familiar. Los legisladores tenían una actitud abiertamente hostil a las costumbres que regían la solidaridad de la familia antigua. Hombres como Lepelletier y Robespierre, apelando específicamente a los preceptos de Rousseau (en su *Discurso sobre la economía política*), insistieron en que el estado debía tener primacía de derecho sobre la vida de los jóvenes. Los legisladores sostenían que dentro de la familia, y en cualquier otro medio, debían prevalecer los ideales de igualdad y los derechos individuales. Concebían a la familia como una pequeña república (*une petite république*), y prohibieron al padre ejercer en ella una autoridad «monárquica». Las relaciones entre la familia y sus dependientes domésticos, tales como los sirvientes, eran establecidas sobre una base contractual. La unidad patriarcal de la familia quedaba así disuelta, al menos en la letra de la ley, siguiendo la política general adoptada con respecto a todos los grupos. La modificación de la propiedad por obra de los legisladores revolucionarios no fue menos profunda.[22] Antes de la Revolución la costumbre y la ley habían alentado un sistema de herencia por el cual las fincas, grandes y pequeñas, tendían a ser preservadas intactas, y permanecían de generación en generación en poder de las mismas familias. Ahora se hacía difícil perpetuar la propiedad familiar en el agregado social. Con su concepción de que la propiedad pertenecía a los miembros individuales de la familia, el gobierno proclamaba el *partage forcé*, mediante el cual el padre estaba obligado por ley a legar partes iguales de la propiedad a sus hijos. Al limitar la libertad testamentaria del padre y forzar una división igualitaria de la propiedad, la solidaridad económica de la familia se debilitaba. Esto,

22 Véase Philippe Sagnac, *La législation civile de la Révolution Française*, París, 1898.

como veremos más adelante, obsesionó a Le Play más que ninguna otra de las medidas revolucionarias y lo impulsó a realizar un vasto estudio de la familia y de la propiedad. Otra expresión del esfuerzo por liberar a los individuos de las antiguas autoridades, es el control de la educación, asumido por el gobierno en lugar de la familia a partir de 1793.[23] Con anterioridad, la educación primaria era un quehacer conjunto de la familia y de la iglesia. Las universidades francesas eran instituciones eclesiásticas semiautónomas. Los sucesivos gobiernos revolucionarios, que creían con Danton que «después del pan, la educación es la necesidad primera del pueblo», adoptaron muchas medidas dirigidas a la vez a centralizarla y extenderla, instituyéndola no como un mero derecho sino como un deber político de todos los ciudadanos. Napoleón dio impulso poderoso a este propósito centralizador, pues declaró públicamente que la educación era un mecanismo para producir sujetos eficientes. «En el establecimiento de un organismo de enseñanza —señaló—, mi principal objetivo es contar con un medio de dirigir las opiniones políticas y morales; pues mientras no enseñemos al pueblo desde la infancia si han de ser republicanos o monárquicos, católicos o librepensadores, el estado no constituirá una nación.»[24] Dejando de lado la motivación, estas palabras podían provenir de Rousseau o de alguno de los jacobinos.

La religión también fue profundamente afectada, y aquí el lazo entre el Iluminismo y la Revolución es quizás el más claro de todos. El abate Raynal, cuyos escritos anticlericales le habían acarreado la censura de la iglesia, alcanzó un tardío desquite durante la Convención, cuando sus palabras fueron declamadas con entusiasmo: «El estado no ha sido hecho para la religión; la religión es para el estado. El estado es supremo respecto de todas las cosas; toda distinción entre el poder temporal y el poder espiritual es un palpable absurdo, y no puede haber más que una sola y única jurisdicción en todas aquellas cuestiones donde sea necesario brindar o defender la utilidad pública.»[25] Cuando estalló

23 Antonin Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat*, 2ª ed., París, 1911.

24 G. Lowes Dickinson, *Revolution and Reaction in Modern France*, Londres, 1892, pág. 54.

25 Citado en *A Short History of the French People*, de Charles Guignebert, trad. de F. Richmond, Nueva York, 1930, II, pág. 265.

la Revolución no existía un deseo manifiesto de abolir el cristianismo, pero sí el de regularlo por completo. En caso de haber una iglesia, ésta debía reflejar el carácter del nuevo orden político. En el nombre de la *liberté,* la Asamblea suprimió todos los votos monásticos permanentes y las órdenes religiosas. Fueron transferidas al estado las funciones de educación y caridad que habían correspondido a la iglesia y las diversas órdenes. Los obispos y párrocos debían ser elegidos igual que los funcionarios comunes, los clérigos aceptar el sustento del estado, y formular en ese carácter un voto de fidelidad a él. Quienes se negaron a hacerlo fueron declarados enemigos del pueblo.

Pero el golpe más rotundo fue la confiscación de las propiedades pertenecientes a la iglesia. Desde el punto de vista de la naturaleza de los grupos sociales y asociaciones amparadas por la ley, el mayor interés de este acto reside en los debates que desencadenó en relación con el carácter corporativo de la iglesia. Más de un miembro de la Asamblea planteó la cuestión de si la iglesia, dado su carácter corporativo, no debía ser indemnizada. Aun en aquel organismo seguían encontrando expresión antiguas ideas corporativas de la jurisprudencia; pero fueron ahogadas por el aluvión irresistible de argumentos de «ley natural», según los cuales no existen en realidad más personas que las naturales (es decir, los individuos), y todos los derechos que la iglesia pudiera reclamar desaparecían ante los derechos soberanos del estado. Thouret declaró ante el cuerpo legislativo: «Los derechos de los individuos son diferentes a los de la corporación; los individuos existen ante la ley, y tienen derechos que surgen de la naturaleza y son imprescriptibles, tales como el derecho de propiedad; las corporaciones, en cambio, solo existen por la ley, y sus derechos dependen de ésta.»[26] Concluía su discurso con esta densa observación: «La destrucción de un organismo corporativo no es un homicidio.»

Por múltiples razones, pues, debemos considerar en realidad a la Revolución según la imagen que de ella se formaron las generaciones de intelectuales que la sucedieron: la obra combinada de la liberación, la igualdad y el racionalismo. Tocqueville escribió que el igualitarismo pronto llegó a ser el apremiante *ethos* moral de aquélla, una vez disipada la

26 Citado por Paul Janet, «La propriété pendant la Révolution Française», *Revue des Deux Mondes,* 1877, pág. 328.

primera agitación libertaria. Pero no debemos soslayar su racionalismo, ni el atractivo que éste tuvo para quienes, siguiendo a Platón, creían en las bases racionales del estado justo. La pasión por la unidad geométrica y la simetría llevó a los legisladores revolucionarios, más allá de cuestiones relativamente triviales (como la reforma del sistema monetario y la normalización de las pesas y medidas) hasta la tarea más excitante de racionalizar las unidades de espacio y tiempo dentro de las cuales vivían los hombres. Había el proyecto de abolir las antiguas provincias y reemplazarlas por unidades y subunidades perfectamente geométricas de administración política, orientadas todas en última instancia hacia su centro, París. Fue reformado el calendario, asignando nuevos nombres a los días y los meses para recordar constantemente al pueblo la ruptura con el antiguo régimen. Pues si un pueblo ha de ser a un tiempo libre y sabio, debe ser liberado de viejos recuerdos y prejuicios engastados en asociaciones y símbolos tradicionales. Abolidos los centros tradicionales de educación, había que establecer nuevos centros y crear un organismo de propaganda para liberar al pueblo —en las palabras de Rousseau— de los «prejuicios de sus padres».

La Revolución era también obra del poder; no el poder en el sentido mecánico simple de fuerza aplicada sobre un pueblo por un gobierno externo para la prosecución de sus propios objetivos, sino el poder considerado como algo que nacía del pueblo y era trasmutado por los fines libertarios, igualitarios y racionalistas de manera tal que dejaba de ser poder para convertirse en el ejercicio de la voluntad popular. Tal había sido el sueño de Rousseau, y fue el sueño de muchos durante la Revolución.

Lo que dio significación histórica a la Revolución en la mente de sus líderes y, aún más, en las mentes de los revolucionarios del siglo XIX (para quienes aquélla era un ejemplo obsesivo), fue su mezcla singular de poder y libertad, de poder e igualdad, de poder y fraternidad, y de poder y razón. Desde un punto de vista puramente intelectual, estas afinidades representan de manera bastante aproximada las fases sucesivas del desarrollo de la Revolución. ¿De qué otro modo, sino por el poder colectivo del pueblo —representado primero por la Asamblea y la Convención, luego por el Comité y finalmente por un solo hombre—, hubiera sido posible alcanzar la libertad para los millones

que sufrían la opresión de las aborrecidas autoridades de la iglesia, la aristocracia, los gremios y la monarquía? Del poder concebido como liberación no había más que un corto paso al poder concebido como igualdad; pues si cada ciudadano de Francia era por definición partícipe del nuevo orden político, ¿acaso esto no proporcionaba la igualdad de poder: la forma más fundamental de igualdad? Y en la estructura de la nación, declarada desde el comienzo única fuente legítima de autoridad en la República, residía una forma de fraternidad que hacía aparecer caducas y discriminatorias a todas las formas anteriores. Por último, ¿de qué otra manera sería posible acabar con la confusión política, social y económica legada por el feudalismo, e implantar un nuevo sistema de sociedad, como no fuera por el ejercicio de un poder tan racional como ilimitado?

«La transición de una nación oprimida hacia la democracia —declaró el Comité de Salvación Pública—,* es como el esfuerzo mediante el cual la naturaleza surge de la nada. Hay que rehacer enteramente a un pueblo si queremos hacerlo libre, destruir sus prejuicios, alterar sus costumbres, limitar sus necesidades, erradicar sus vicios y purificar sus deseos.» [27]

Es imposible no advertir aquí el naciente moralismo político —a veces moralismo total— que se sumaba a los temas de liberación, igualdad, razón y poder. Rousseau había señalado el camino en su *Discurso sobre la economía política* y en *El contrato social*. El poder sin moralidad es tiranía; la moralidad sin poder es estéril. Por eso, a medida que progresaba la Revolución, se levantaba ese creciente llamado a la virtud en apoyo de las medidas más extremas tomadas por el gobierno. Una nueva manifestación de conciencia religiosa acompañaba inevitablemente al moralismo. «¿Cómo hemos de reconocer a un republicano?», preguntaba Barère de Vieuzac. Su respuesta podría haber sido tomada directamente del capítulo de *El contrato social*, acerca de la religión civil: «Le reconoceremos —sostenía— cuando hable de su país con "sentimiento religioso" y del pueblo soberano con "devoción religiosa".» Con razón, los historiadores del nacionalismo han rastreado sus orígenes modernos en la Revolución. El sentimiento político fue la llama que fundió con su calor todas las relaciones y símbo-

* Ver nota de página 53.

27 Citado por John Morley en su biografía de Rousseau, Londres, 1915, II, pág. 132.

los sociales que separaban al ciudadano de la meta de una Francia *une et indivisible*.

En las últimas décadas se ha llegado a considerar al jacobinismo como el que mejor expresa esta fusión singular de moralismo y poder absoluto. Aunque investigaciones recientes han revelado los orígenes de clase media y objetivos puramente económicos, de la mayoría de los miembros de los clubes jacobinos, así como las técnicas de «club de debates» a que recurrían, la imagen del jacobinismo que ha inspirado desde entonces a los radicales y atormentado a los conservadores estuvo mucho más cerca de la realidad política revolucionaria del siglo XX que ningún otro elemento de la sociedad liberal y burguesa del siglo XIX. El historiador Robert Palmer sugiere algo de esto en el siguiente párrafo:

«Su república democrática debía ser unitaria, sólida, total, donde el individuo estuviera fusionado en la sociedad y el ciudadano en la nación. La soberanía nacional debía limitar los derechos individuales, la voluntad general prevalecer sobre los deseos privados. En interés del pueblo el estado debía ser intervencionista, y brindar servicios sociales; debía proyectar y orientar las instituciones del país, y emplear la legislación para elevar al hombre común. Se parecería más a los estados del siglo XX que a los del XIX; "la función del gobierno —dijo Robespierre el 5 de Nivoso—, es dirigir las fuerzas morales y físicas de la nación".» [28]

El paso final es el que va del poder al terror: en toda revolución digna de ese nombre es preciso darlo. Pues, como declaró Robespierre: «Si la base del gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, la base del gobierno popular en tiempos de revolución es la virtud y el terror: terror sin el cual la virtud es impotente, virtud sin la cual el terror es asesino.» [29] Sin duda parte de la fascinación y autojustificación que hallaban los espectadores cristianos en la quema de los no creyentes y herejes durante la Inquisición, la encontraron los espectadores revolucionarios del guillotinamiento de los contrarrevolucionarios y traidores en el París de 1794. En el contexto del Terror fue donde tuvieron su origen las connotaciones peculiarmente modernas de la traición y la subversión; cada una de esas connotaciones es tan

28 Robert R. Palmer, *Twelve who Ruled*, Princeton: Princeton University Press, 1941, pág. 311.

29 Citado por Palmer, *op. cit.*, pág. 276.

inseparable del carácter de la moderna democracia de masas, como la herejía lo era del carácter de la iglesia medieval. Para un Saint-Just, inspirado por la ferocidad disciplinada y espiritualizada de un inquisidor medieval, el terror podía tener las propiedades de un agente cauterizador: aunque penoso, indispensable para exterminar la infección política. Fue en estos términos que revolucionarios del siglo XIX, como Bakunin, pudieron justificar el uso del terror. Justificación que continúa en el siglo XX: en las obras de Lenin y Trotsky, de Stalin, Hitler y Mao. Hay, sin duda, una gran diferencia entre la realidad de la Revolución Francesa y la realidad del totalitarismo del siglo XX, pero no es menos cierto que existe una continuidad vital, como lo han señalado varios estudiosos actuales (entre otros J. L. Talmon y Hannah Arendt), siguiendo conceptos de Tocqueville, Burckhardt y Taine.

Individualización, abstracción y generalización

Si contemplamos ambas revoluciones desde el punto de vista de los procesos más amplios y fundamentales que tienen en común, encontraremos tres especialmente notables. Los llamaré *individualización*, *abstracción* y *generalización*. Ellos representan gran parte de lo que significó el cambio revolucionario para los filósofos y estudiosos de la ciencia social del siglo XIX. La importancia de cada uno de ellos ha perdurado hasta el siglo XX.

Individualización. En el mundo moderno, la historia parece apuntar claramente en todas partes hacia la separación de los individuos de las estructuras comunales y corporativas: de los gremios, de la comunidad aldeana, de la iglesia histórica, la casta o el estado, y de los lazos patriarcales en general. Algunas personas, quizá las más, ven esta separación en los términos progresistas de una liberación, la emancipación de una tradición que se ha vuelto opresiva. Otros adoptan una opinión más sombría, y ven en ello el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad, donde el egoísmo moral y el atomismo social son las cualidades dominantes. Pero ya sea desde el punto de vista general del progreso, o de la declinación, existió un reconocimiento unánime que abarcó filósofos tan diferentes como Bentham, Coleridge, Tocqueville, Marx, Spencer y Taine. No el grupo sino el *individuo* era el heredero del desarrollo histórico; no el gremio, sino el *empresario*; no la clase o el estado, sino el *ciudadano*; no la tradición litúrgica o corporativa, sino la *razón individual*. Cada vez más, podemos ver a la sociedad como un agregado impersonal, casi mecánico, de votantes, comerciantes, vendedores, compradores, obreros y fieles: en resumen, como unidades separadas de una población más que como partes de un sistema orgánico. Por supuesto que algunos, como Marx, previeron, junto con la descomposición de la antigua jerarquía y autoridad, la formación de un nuevo tipo —el del sistema industrial—, pero esto no le impidió considerar igualmente al individuo beneficiario del proceso y, una vez libre de la tiranía de la propiedad privada de la industria, destinatario de la salvación final.

Abstracción. Esto se relaciona con la individualización, pero atañe en primer lugar a los valores morales. Muchísimas mentalidades de este siglo fueron impactadas, no solo por la tendencia de los valores históricos a hacerse cada vez más seculares, cada vez más utilitarios, sino también por su separación cada vez mayor de las raíces concretas y particulares que les habían otorgado, durante muchos siglos, su distintividad simbólica y un medio para su realización. El honor —como había de demostrarlo Tocqueville en un capítulo magistral de *La democracia en América*—, la lealtad, la amistad y el decoro se originaron todos, como valores, en los contextos muy particularizados de la localidad y el rango. Ahora, sin que disminuyera en modo alguno su atractivo como palabras, como símbolos, experimentaban profundas alteraciones los contextos en los cuales habían comunicado su significado y habían servido de orientación durante siglos al pensamiento y la conducta humanos. Muchos de estos valores habían dependido, para su concreción, de la experiencia directa del hombre en la naturaleza: de sus ritmos y ciclos de crecimiento y decadencia, de frío y de calor, de luz y de sombra. Ahora, un sistema tecnológico de pensamiento y conducta comenzaba a interponerse entre el hombre y el habitat natural directo. Otros valores habían dependido de los lazos del patriarcalismo, de una asociación estrecha y primaria, y de un sentido de lo sacro que se apoyaba en un concepto religioso o mágico del mundo. Ahora, esos valores se volvían abstractos —a causa de la tecnología, la ciencia y la democracia política—, eran desplazados de lo particular y de lo concreto. También esto

podría representar el progreso para muchos y una declinación cultural para otros.

Generalización. La nación, y aun el ambito internacional, han llegado a ser considerados en forma creciente como campos esenciales para el ejercicio del pensamiento y la lealtad humanos. Desde la familia y la comunidad local, las ideas se han extendido en nuestra época a la nación, la democracia, la visión de un orden internacional futuro. Junto con los intereses y las funciones se amplía la lealtad, y también las percepciones de los hombres, que ya no ven en sus congéneres meros individuos particulares, sino más bien miembros de un agregado general, o clase. Como dijera Ostrogorski: «Al descomponer lo concreto, la lógica de los hechos tanto como la de las ideas, abrió la puerta a lo general. En esto, al igual que en todo lo demás, el industrialismo dio el primer impulso. A los ojos de los fabricantes, la masa de seres humanos que se afanan en la fábrica eran solo *trabajadores*, y el trabajador asociaba al dueño de la fábrica con la idea de mero *capitalista* o *patrono*. Por no estar en contacto íntimo, cada cual concebía al otro mediante la eliminación mental de sus características individuales especiales, reteniendo únicamente lo que tenía en común con los otros miembros de su clase.» [30] La democracia revolucionaria hizo en la esfera política lo que la Revolución Industrial en la económica. En cada caso el particularismo del antiguo orden —la tendencia a pensar en términos de lo concreto, el rico o poderoso, el pobre o desvalido *identificables*—, desapareció junto con su localismo. La misma tendencia a pensar cada vez más en términos de «la clase trabajadora», «los pobres», «los capitalistas», se expresa con igual fuerza en la tendencia a pensar en términos de «votantes», «burocracia», «ciudadanía», etcétera.

En su *Reflections on the Revolution in France* Burke escribió: «En muchas partes de Europa reina el franco desorden; en muchas otras se escucha un murmullo subterráneo, un movimiento confuso que amenaza con un terremoto general en el mundo político.» [31]

Pero ni siquiera la presciencia de Burke pudo revelarle cuán general, cuán ilimitado era el terremoto que comenzaba en Europa occidental, se extendía al resto de Europa y el hemisferio occidental en el siglo XIX, y prosigue incólume en el Extremo Oriente, el Medio Oriente, la América latina y Africa en nuestros días.

30 *Democracy and the Organization of Political Parties,* Londres, 1902, I, pág. 48.

31 *The Works of Edmund Burke,* Nueva York: Harper and Brothers, 1837, I, págs. 524 y sigs.